

DER ‚KULTURELLE TEXT‘. ÜBER DIE ANWENDBARKEIT EINER METAPHER

Die Herrschaftsfigur des *texte général* hat einen Erben im kulturwissenschaftlichen Kontext gefunden. Wie die Titelgebungen der letzten Dekade, etwa *Kultur als Text*,¹ *Literatur als Text der Kultur*² oder *Lesbarkeit der Kultur*³ nahelegen, ist der ‚kulturelle Text‘ der neue Kandidat für eine Leitfigur gegenwärtiger geistesbeziehungsweise kulturwissenschaftlicher Diskurse. Dabei bedient man sich mehrerer Denk- und Forschungsrichtungen und -traditionen, so dass die Bezeichnung auch selbst „ein[em] Knoten in einem Netz“⁴ verschiedenster, die Textualität der Kultur betreffender Argumente gleicht. Als Lieferanten des ‚kulturellen Textes‘ kommen Ansätze der Kulturanthropologie, der Kultursemiotik, des *New Historicism* und des Postkolonialismus ebenso zur Sprache, wie die – etwa durch Max Webers oder Ernst Cassirers Namen gekennzeichnete – Historische Kulturwissenschaft.⁵ Dank der figurativen Kraft dieser Metaphorik wird erneut die Frage nach den Besonderheiten des Textes und der Texte, der Kultur und der Kulturen, der Gesellschaft und der Gesellschaften als Ab- und Ausschnitte *eines* semiotisch-symbolischen Zusammenhangs gestellt. Es handelt sich – so die Befürworter der Metaphorik – nicht mehr um die bedrückende Allgemeinheit des alles beherrschenden *texte général* (sowie *texte social*), sondern um einen deutenden Zugang zu kulturellen Differenzen. Beginnen die Objekte des Menschen in der neuesten Figur entgrenzter Textualität tatsächlich auf eine neue und effektive Weise miteinander zu kommunizieren? Welche Perspektiven eröffnen sich für die Geistes- und Kulturwissenschaften durch die kulturelle Textmetapher? Verhilft sie ihnen dazu, die wissenschaftspolitische Öffentlichkeit von ihrer Wichtigkeit, ihrer Nützlichkeit, notabene, von ihrer ‚Rentabilität‘⁶ zu überzeugen? In der Absicht, die Metapher des ‚kulturellen Textes‘ auf diesen wissenschaftlichen und kommunikativen

1 Bachmann-Medick, Doris (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M.: Fischer 1996.

2 Csáky, Moritz / Reichensperger, Richard (Hg.): *Literatur als Text der Kultur*. Wien: Passagen 1999.

3 Neumann, Gerhard / Weigel, Sigrid (Hg.): *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. München: Fink 2000.

4 Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Aus d. Franz. v. Ulrich Köppen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 61994, p.36.

5 Oexle, Otto Gerhard: *Kultur, Kulturwissenschaft, Historische Kulturwissenschaft. Überlegungen zur kulturwissenschaftlichen Wende*. In: *Das Mittelalter* (5) 2000, p.13-33.

6 Cf. Zymner, Rüdiger: *Literatur im ästhetisch-sozialen Handlungsfeld. Am Beispiel des Prager Manierismus*. In: *KulturPoetik* 1 (2001), H.1, pp.75-95, hier p.92.

Erkenntniswert hin befragen zu können, möchte ich im Folgenden ihre Figuralität, Funktionsweise und Reichweite unter Einbeziehung und teilweiser Systematisierung einiger kulturtheoretischer Stellungnahmen und Konzepte näher betrachten, die den ‚kulturellen Text‘ mit Für- und Gegenargumenten versorgen.

Einen indirekten Beweis dafür, dass der Gegenstand nicht unbedeutend ist, und dass bei dieser Fragestellung möglicherweise viel auf dem Spiel steht, stellt die Emphase dar, mit der die affirmativen bis ablehnenden Stellungnahmen zur kulturellen Textmetapher gewissermaßen ‚hochgepokert‘ werden. In einem textualisierten Kulturbegriff werden nicht nur ‚Kulturgüter‘ – „von alltagskulturellen Äußerungen [...] über ‚niedere‘ oder Gegen-Kultur [...] bis zu traditionell ‚hochkulturellen‘ Ereignissen“⁷ – als gleichwertige „Teil-Texte des übergreifenden ‚Textes‘ der Kultur“ begriffen und „methodisch analog erfaßt“,⁸ sondern auch ‚ursprünglich‘ nichtkulturelle Bereiche und Phänomene der Lebenswelt. Durch die semiotische Perspektivierung der Textmetaphorik wird „die dichotomische Entgegensetzung von literatur[- und kultur]eigener Besonderheit und text[- sowie kultur E.H.]überschreitendem Weltbezug“⁹ überhaupt in Frage gestellt. Bekanntlich hat sich Wilfried Barner gegen die darin enthaltene allgemeine Homogenisierungs- sowie Hegemonisierungstendenz ausgesprochen und mehrere Runden Schiller-Jahrbuchdiskussion mit der Frage eingeleitet, ob dabei (zum Beispiel) der Literaturwissenschaft nicht ihr Gegenstand abhanden komme¹⁰; Manfred Engel vermutet seinerseits „eine aus einer *déformation* professionelle stammende Fetischisierung der Schriftlichkeit“¹¹ in der Textmetaphorik, und Carsten Lenk stellt die Frage, ob dem semiotischen Kulturbegriff nicht das „zweifelhafte[] Moment“ innewohnt, durch die „dichte Beschreibung‘ von Lebenswelten [...] [auch] noch dort Sinn einzuschreiben, wo er für die Akteure selbst gar nicht mehr erfahrbar ist?“¹² Was hier irritiert (oder aber beflügelt), ist die Tatsache, dass die ‚Kulturalisierung‘ die Lebenswelt – disziplinäre und methodische Grenzen überschreitend – einerseits einer semiotisch-symbolischen Re-vision unterzieht, andererseits – was noch kühner klingt – einem strukturalistischen, ja einem fiktionalistischen Textbegriff überantwortet. Im Hintergrund dieses Zugewinns an Kompatibilität der Forschungsge-

biete beziehungsweise -methoden steht offenbar „ein höchst bemerkenswertes Entdifferenzierungskonzept“¹³ – ein neuer Versuch der Rehabilitation einer aus- und auseinanderdifferenzierten Geistes- oder „Menschenwissenschaft“.¹⁴

Woran denken wir aber, wenn wir die Kultur einen Text nennen? Ist Kultur wortwörtlich ein Text oder nur ‚wie‘ ein Text? Ist Kultur deshalb ein Text, weil ihre Dokumente geschrieben sind, oder, weil auch ihre Begebenheiten und Gegenstände durch semiotische Prozesse ermöglicht werden? Wie bedingen einander die Metaphern der Textualität und der Lesbarkeit der Kultur? Und nicht zuallerletzt, inwieweit wird eine Metapher wie der ‚Text‘ selbst aus dem Dornröschenraum ihrer Lexikalisierung geweckt, wenn es um Kultur geht? Die Beantwortung dieser Fragen hängt gleichwohl auch von der Metapherntheorie ab, auf die man recurriert. Gehen wir erst einmal davon aus, dass in der zur Diskussion stehenden Metapher der Text der Bildspender und die Kultur der Bildempfänger ist.¹⁵ In diesem Fall wird auf das aristotelische Metaphernverständnis zurückgreifend gewissermaßen zwischen dem ‚Wörtlichen‘ (der Text) und dem ‚Metaphorischen‘ (der Text der Kultur) unterschieden. Die Übertragung bestimmter Eigenschaften des Textes auf die Kultur kann man aber nicht nur in diesem Sinne betrachten, sondern auch im Sinne jener Metapherntheorien, die die Trennung des Wörtlichen und des Metaphorischen als Arbeitshypothese hinter sich lassen und auf die Bedeutungsver-schmelzung von Bildspender und Bildempfänger einen Akzent setzen. Die metaphorische Bedeutung wird nach dieser Vorstellung

nicht einfach aus der wörtlichen Bedeutung abgeleitet, sondern sie wird erzeugt aus dem Verständnis der ganzen Situation, des ganzen Kontextes. Dieser bestimmt, welche Bedeutungsmöglichkeiten verwirklicht werden, welche Elemente in den Vordergrund, welche in den Hintergrund treten.¹⁶

In dieser Hinsicht ist die Kultur (der Bildempfänger) an der kulturellen Textmetapher semantisch ebenso beteiligt wie der Text (der Bildspender) selbst. Gerhard Kurz’ soeben herangezogene These zufolge sind Metaphern ‚kontextuelle Katachresen‘, deren Bedeutungskonstituenten einerseits in eine neue, aktuelle und „metaphorisch eindeutige[]“¹⁷ Bedeutung eingehen, andererseits aber „eine

7 Csáky, Moritz / Reichensperger, Richard: Einleitung. In: Dies. 1999, pp.11-20, hier p.13.

8 Ibid.

9 Bachmann-Medick, Doris: Weltsprache der Literatur. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 42 (1998), pp.463-469, hier p.463.

10 Barner, Wilfried: Kommt der Literaturwissenschaft ihr Gegenstand abhanden? Vorüberlegungen zu einer Diskussion. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 41 (1997), pp.1-8, hier p.1.

11 Engel, Manfred: Kulturwissenschaft/en – Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft – kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft. In: KulturPoetik 1 (2001), H.1, pp.8-36, hier p.33.

12 Lenk, Carsten: Kultur als Text. Überlegungen zu einer Interpretationsfigur. In: Glaser, Renate / Luserke, Matthias (Hg.): Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag 1996, pp.116-128, hier p.124.

13 Voßkamp, Wilhelm: Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften. Versuch einer Bestandaufnahme. In: Fürbeth, Frank et al. (Hg.): Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa. 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt/M. (1846-1996). Tübingen 1999, pp.809-821, hier p.815.

14 Elias, Norbert: Die Gesellschaft der Individuen. In: Ders.: Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, pp.15-98, hier p.60. – Cf. Voßkamp 1999, p.810.

15 Kurz, Gerhard: Metapher, Allegorie, Symbol. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1993, p.22.

16 Ibid., p.18.

17 Ibid., p.33.

Bewusstseinslage der doppelten Bedeutung"¹⁸ mitverantworten. Anstelle einer auf dem *tertio comparationis* der Bedeutungskonstituenten beruhenden Sezierung der Metapher wird hier ein einheitlicher und zugleich in sich gespaltenen semantischer Kontext zum Gegenstand der Untersuchung.

Wenn ich im folgenden den ‚kulturellen Text‘, zu dem sowohl der Text als auch die Kultur das Ihre beigetragen haben, im Zusammenhang der sich dieser Metapher bedienenden kulturtheoretischen Ansätze untersuche, werden die genannten drei analytischen Momente der Metapherntheorie, (1) die Trennung von Wörtlichem und Metaphorischem, (2) deren Verschmelzung und schließlich (3) deren innere Differenzierung, zu Bezugspunkten der Aufteilung. Aufgrund dieser drei Momente möchte ich drei ‚Typen‘ des Verständnisses der kulturellen Textmetapher festmachen. Den ersten kann man an denjenigen Meinungen demonstrieren, die unter Rückgriff auf eine Unterscheidung von Wörtlichem und Metaphorischem die epistemologische Effektivität der Textmetapher (und im Allgemeinen des semiotischen Kulturbegriffs) in Frage stellen. Dem zweiten Typ werden diejenigen Meinungen zugeordnet, in denen sich die Metapher als so effektiv für das kulturelle Erkenntnisinteresse erweist, dass sie allzu eindeutig und letzten Endes in ihrem figurativen Status (als Metapher) zum Problem wird. Und im dritten Typ werden schließlich die Meinungen erfasst, in denen die Metapher im Sinne der Differenzialität der inneren semantischen Spaltung zu einer in sich ebenso effektiven wie widersprüchlichen Gedankenfigur gerät.

1. TEXT, KULTUR, GESELLSCHAFT – DAS WÖRTLICHE UND DAS METAPHORISCHE

Die Kritiker der kulturellen Textmetapher (und im Allgemeinen des semiotischen Kulturbegriffs) können damit argumentieren, dass hier in aristotelischem Sinne von einander sehr entfernte und sich wesentlich unterscheidende Angelegenheiten zusammengeführt beziehungsweise miteinander verglichen werden. Jeder Text ist Kultur, letztere besteht aber nicht ausschließlich aus Texten – ganz zu schweigen davon, dass längst nicht alles Kultur ist.¹⁹ Die Kultur – und gar, was nicht Kultur ist – lässt sich nicht mit positivem Erkenntniswert metaphorisieren oder wenn doch, so wird ‚bloß‘ eine Metapher daraus. Es ist nicht klar, schreibt Terry Eagleton mit dem ‚postmodernen ‚Kulturalismus‘“²⁰ polemisierend,

18 Kurz zitiert hier W. Stählin. Ibid., p.17.

19 Zum textuell verstandenen Kulturbegriff cf. den Beitrag von Magdolna Orosz im vorliegenden Band

20 Eagleton, Terry: Was ist Kultur? München: C.H. Beck 2001, p.129.

was es bedeutet, wenn behauptet wird, das Bluten oder der Montblanc seien kulturell. Gewiß sind die Begriffe ‚Bluten‘ und ‚Montblanc‘ mit allen ihren Implikationen kulturell; aber das ist reine Tautologie, denn was könnte ein Begriff anderes sein als kulturell?²¹

Weil beziehungsweise damit die Begriffe kulturell sind, muss es Eagleton zufolge auch die ‚Natur‘ geben, die den Menschen unabhängig davon betrifft, ob sie kulturell aufgearbeitet ist oder nicht: Wenn jemand verletzt wird, und keine Ahnung von Verletzungen hat, wird er trotzdem bluten. Den genannten Berg gibt es auch dann, wenn es einem noch nie widerfahren ist, dass er sich einem in den Weg gestellt hat. Gleichwohl rufen Eagletons nicht unproblematische bildhafte Beispiele nur deshalb natürliche Phänomene zur Hilfe, damit die Positivität jener Positivität veranschaulicht wird, die sich Gesellschaft nennt, und deren Segmente nicht nur unabhängig von der Kultur seien, sondern umgekehrt gerade diese in die Pflicht nehmen. (Wiederum mit dem Naturbeispiel gesprochen: Es *muss* einen Berg geben, damit man sich einen Begriff davon macht.) Paradoxerweise dient hier ausgerechnet eine metaphorische Substitution zur Absetzung der Kultur von der Nicht-Kultur. Die Gesellschaft sei fest wie ein Berg und (kulturell) unabänderlich wie die menschliche Disposition – möge sich die Kultur einen Begriff davon machen oder auch nicht.

Den (unter anderem auch kulturwissenschaftlich orientierten) Kritikern der kulturellen Textmetapher (sowie Hegemonie) liegt es also daran, mit Hilfe epistemologischer sowie ontologischer Grenzziehungen die bedrückende Homogenität des kulturellen texts général zu skalieren. Als Reaktion auf die kulturwissenschaftliche Konjunktur (auch) der Literaturwissenschaft grenzt Reiner Wild Literatur-, Kultur- und Zivilisationsgeschichte voneinander ab. Sein auf Norbert Elias zurückgreifender Versuch unterscheidet die „Zivilisation“ als „Gesamtheit der Lebensäußerungen“ und „Zusammenspiel von Arbeit und Interaktion der vergesellschafteten Menschen“²² von der „Kultur“ als jener „Gesamtheit der Lebensäußerungen [...], die eine symbolische Komponente haben“.²³ Kultur stellt in diesem Sinne einen Bereich innerhalb der Zivilisation dar, der „den für ‚Zivilisation‘ insgesamt gültigen Bedingungen [unterliegt], zu denen weitere, dem Bereich [der Kultur E.H.] eigentümliche Bedingungen (oder Regeln) treten, durch die er sich von anderen Lebensäußerungen unterscheidet und eine relative Eigenständigkeit erhält“.²⁴ Mit anderen Lebensäußerungen stehen die Kultur und

21 Ibid., p.130.

22 Wild, Reiner: Literaturgeschichte – Kulturgeschichte – Zivilisationsgeschichte. In: Danneberg, Lutz / Vollhardt, Friedrich (Hg.): Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der „Theoriedebatte“. Stuttgart: Metzler 1992, p.349-363, hier p.352.

23 Ibid., p.353.

24 Ibid.

das „kulturelle Handeln“²⁵ innerhalb der Zivilisation in einem Verflechtungszusammenhang.²⁶ Literatur und „literarisches Handeln“²⁷ stellen nun einen Bereich innerhalb der Kultur dar, der seinerseits

den für kulturelles und – umfassender – für zivilisatorisches Handeln gültigen Bedingungen [unterliegt], zu denen weitere, diesem Bereich spezifische Bedingungen treten, durch die sich literarisches Handeln von anderen (kulturellen) Lebensäußerungen unterscheidet; diese begründen eine relative Eigenständigkeit des Bereichs ‚Literatur‘, wobei der Grad der Eigenständigkeit von den jeweiligen kulturellen und zivilisatorischen Gegebenheiten abhängig ist.²⁸

Literatur und literarisches Handeln befinden sich wiederum im Verflechtungszusammenhang mit anderen kulturellen Bereichen.

Wilds Ansatz ist mit soziologischen Ausdifferenzierungskonzepten verwandt und stellt einen im Grunde genommen behutsamen kulturwissenschaftlich akzentuierten Systematisierungsversuch dar. Literatur ist nach diesem Konzept als eine Art kulturelle Praxis eingebunden in den umgreifenderen Zusammenhang der Kultur, in dem sie sich mit anderen Bereichen vernetzt, und Kultur ist als zivilisatorische Praxis eingebunden in den umgreifenderen Zusammenhang der Gesellschaft, innerhalb dessen auch sie mit anderen Bereichen vernetzt ist. Folglich ist „literarisches Handeln stets im Kontext des umfassenden Interdependenzzusammenhangs und damit in seiner Verflechtung mit den anderen Bereichen menschlicher Lebensäußerungen zu untersuchen“.²⁹ Geht man das Modell vom Detail (vom Teilsystem) ausgehend bis ins Allgemeine (ins System ‚Gesellschaft‘) durch, so ergibt das letzten Endes *eine* zivilisatorische Einheit. Vom Teil zum Ganzen sind die Bereiche nicht nur miteinander vernetzt, sondern auch ineinander verschachtelt. Versucht man jedoch umgekehrt vom Ganzen zum Teil zu kommen, so besteht die Möglichkeit, dass man den Weg durch diese *verschachtelten* Verflechtungszusammenhänge verfehlt und in einem anderen Teilsystem eintrifft, als man wollte. In umgekehrter Wegerichtung geben sich anstatt von Interdependenzen die Differenzen zu erkennen: Es gibt Bereiche der zivilisatorischen Vergesellschaftung, die keine Kultur sind, von denen sich die Kultur durch ihre symbolische Komponente absetzt und es gibt wiederum Bereiche der Kultur, die keine Literatur sind, von denen sich diese durch ihre spezifischen Bedingungen abhebt. Der große (textualisierbare) Verflechtungszusammenhang zerfasert sich; die Literatur wird durch die Kultur in die Zivilisation eingebunden, ist jedoch weder für alle kultu-

25 Ibid., p.354.

26 Cf. Elias 1994, p.45.

27 Wild 1992, p.357.

28 Ibid.

29 Ibid.

rellen noch alle zivilisatorischen Bereiche zuständig. Eine Umkehrung der hierarchischen Inklusionen und eine entsprechende Erfassung des Verflechtungszusammenhangs in einem semiotischen Modell (beziehungsweise einer Metapher wie dem ‚kulturellen Text‘) ist folglich nicht möglich.

Kultur sei – so wiederum Dirk Baecker in seinem ebenfalls kulturwissenschaftlich interessierten systemtheoretischen Ansatz – als „Irritation des Systems mit den Mitteln des Systems“³⁰ ein Mechanismus der „doppelten Schließung“³¹ der Gesellschaft, deren Einheit sich demnach nur als „Einheit einer Differenz in Differenz zu einer anderen [z.B. kulturellen E.H.] Einheit“³² beobachten lässt. Je höher die kulturelle Selbstreferenz ist, desto effektiver wird Kultur als kritisches „Supplement und Doppel“³³ zu einer Funktion von Gesellschaft. Die Selbstreferenz der Kultur hat die Gesellschaft zur „Fremdreferenz“.³⁴ Das noch so kritische Programm der Kultur sei „Teil der Operationen des Systems“³⁵ selbst. Dieses Programm der Kultur überwacht die Gesellschaft „im Hinblick auf Stabilitätsbedingungen, aber es steuert sie nicht. Es produziert eine mitlaufende Selektivität, aber keine Kausalität“.³⁶ Inkludiert zu sein in der Gesellschaft bedeutet auch, *durch sie* funktional exkludiert zu sein.

An Eagletons, Wilds und Baeckers Korrektur der (semiotischen) Allgegenwart von Kultur schließen sich auch andere kulturwissenschaftliche Argumentationen an, die bei der sonst in apologetischer Absicht durchgeführten Funktionsbestimmung von Kultur und Kulturwissenschaft(en) ebenfalls auf Differenz – wenn auch nicht auf eine Differenz zur Gesellschaft – setzen. „[U]nter dem Vorzeichen einer kulturwissenschaftlichen Literaturwissenschaft“ könnte – wie Claus-Michael Ort vorsichtig und selbstkritisch formuliert – „[e]ine konsequente Unterscheidung der ebensowenig dichotomisch zu hypostasierenden wie aufeinander reduzierbaren Dimensionen von Kultur – ihrer sozialen beziehungsweise kognitiven und ihrer semiotischen (medialen und materialen) Seite – [auch E.H.] die terminologische Konfusion“ kulturwissenschaftlich interessierter Disziplinen „beenden und auf die theoretisch wie forschungspraktisch relevanten Leitunterscheidungen zurückführen“.³⁷ Ebenfalls um „Leitunterscheidungen“ geht es, wenn die Kultur

30 Baecker, Dirk: Das Programm der Kultur. In: Ders.: Wozu Kultur? Berlin: Kadmos 2001, pp.112-132, hier p.121.

31 Ibid., p.121.

32 Willke, Helmut: Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme. Stuttgart, Jena: Gustav Fischer 1993, p.182.

33 Baecker: Das Programm der Kultur, p.121.

34 Ibid., p.118.

35 Ibid., p.123.

36 Ibid.

37 Ort, Claus-Michael: Was leistet der Kulturbegriff für die Literaturwissenschaft? Anmerkungen zur Debatte. Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 46 (1999), H.4. p.534-545, hier p.542.

oder die Literatur – die in den folgenden Zitaten auch für Kultur entsteht – als eine Art (Selbst-)Bewusstsein, als eine (nicht direkt systemtheoretisch zu realisierende) Reflexions- oder Beobachtungsinstanz bestimmt wird. Literarische Texte sind, wie Wilhelm Voßkamp schreibt, „Gegenstände der kulturellen Selbst-Wahrnehmung und Selbst-Thematisierung. In Texten beobachten sich Kulturen gewissermaßen selbst.“³⁸ Sie sind „Medien des ‚kommunikativen‘ wie des ‚kulturellen‘ Gedächtnisses“³⁹ oder aber Reflexionsinstanzen des „Problem[s] der Medialität“.⁴⁰ Literatur, schreibt wiederum Hartmut Böhme, ist „eine besondere Thematisierungs- oder Perspektivierungsstrategie, durch die Bedeutungen erzeugt werden“.⁴¹ Aber auch Doris Bachmann-Medick zufolge rückt „Literatur als eine von mehreren Instanzen kultureller Selbstauslegung in den Blick“; literarische Texte sind besonders geeignet, „kulturspezifische Symbolisierungen, Kodierungen und Handlungsweisen interpretationsoffen [zu] halten“.⁴² In diesen Formulierungen wird einerseits zwischen semiotischen und nicht-semiotischen, sinnhaften und nicht sinnhaften Bereichen, andererseits zwischen bewussten und unbewussten gesellschaftlich-kulturellen Praktiken unterschieden. Der Literatur und der Kultur wird eine besondere Kompetenz zuerkannt, die einer Beschränkung ihres Zuständigkeitsbereichs gleichkommt. Kultur und Literatur wiederholen in ihrer Beziehung zur Welt die Gegenüberstellung von Geist und Materie, Bewusstsein und Sein, Überbau und Basis. Sie seien gewissermaßen das Metaphorische in Abhebung vom Wörtlichen der gesellschaftlichen Realität. Und setzt man dabei die Kultur als den Bereich des Semiotischen und des Sinnes mit einem Text gleich, so beruht diese Metapher auf einem vergleichenden ‚Wie‘ zwischen dem Sinn und der Materialität der Kultur selbst. So wie sich die Gesellschaft von der Kultur unterscheidet, unterscheidet sich auch die Kultur von ihrer Metapher als Text. Die Positivität literarischer und kultureller Texte⁴³ kann nur in übertragenem Sinne ein Text genannt werden.

38 Voßkamp 1999, p.816.

39 Ibid.

40 Ibid., p.817.

41 Böhme, Hartmut: Zur Gegenstandsfrage der Germanistik und Kulturwissenschaft. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 42 (1998), pp.476-485, hier p.480.

42 Bachmann-Medick 1998, p.468.

43 Cf. Assmann, Aleida: Was sind kulturelle Texte? In: Poltermann, Andreas (Hg.): Literaturkanon – Medienereignis – kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung. Berlin: Erich Schmidt 1995, pp.232-244, hier p.241-243.

2. TEXT UND GEWEBE – DIE EINDEUTIGE METAPHER

Der zweite Typ stellt das entgegengesetzte Extrem dar. Hier behauptet die Metapher eine Effektivität, die auf der Ununterscheidbarkeit des Wörtlichen und des Metaphorischen beruht. Der Grund dafür liegt darin, dass es das Wörtliche in diesem philosophischen Denkraum immer nur in übertragenem Sinne gibt beziehungsweise dass es das Metaphorische ist, das es im engsten Sinne des Wortes *gibt*. „No longer in a merely physical universe“ – schreibt Ernst Cassirer –, „man lives in a symbolic universe. Language, myth, art, and religion are parts of this universe. They are the varied threads which weave the symbolic net, the tangled web of human experience.“⁴⁴ Der Mensch ist „in seinen eigenen Schöpfungen – in den Worten der Sprache, in den Bildern des Mythos oder der Kunst, in den intellektuellen Symbolen der Erkenntnis – befangen, die sich gleich einem zarten und durchsichtigen, aber nichtsdestoweniger unzerreißbaren Schleier um ihn legen“.⁴⁵ Die Aufgabe „einer *Philosophie* der Kultur, einer Philosophie der Sprache, der Erkenntnis, des Mythos usw.“ besteht folglich zwar darin, „diesen Schleier aufzuheben“, „[a]ber auf der anderen Seite widerstreitet gerade das eigentümliche *Organ*, über welches die Philosophie allein verfügt, der Lösung dieser Aufgabe“.⁴⁶ Da auch das Denken aus diesem Material besteht, erhält es keine Antwort auf die Frage, „was das absolut Wirkliche außerhalb dieser Gesamtheit der geistigen Funktionen, was das ‚Ding an sich‘ in *diesem* Sinne sein möge“.⁴⁷ Das Denken in symbolischen Formen ist nicht mehr die ‚bloße‘ metaphorische Dimension der Bedeutungshaftigkeit der Welt, sondern die eigentliche Existenzform dieser für den Menschen. Was jedoch „das ‚Ding‘ des populären Weltbildes an Eigenschaften verliert“, heißt es in Cassirers Text- und Gewebemetaphorik, „das wächst ihm an Beziehungen zu“: es ist „mit der Gesamtheit der Erfahrung durch logische Fäden unlöslich verknüpft“.⁴⁸

Dieses Verschmelzen des Wörtlichen und des Metaphorischen wiederholt sich auch in der neuhistoristischen Verflüssigung der Grenzen von Text und Kontext. Für Stephen Greenblatt zirkuliert die „soziale Energie“ zwischen elisabethanischer Bühne und Gesellschaft, ohne auf den kategorialen Unterschied von Fiktion und

44 Cassirer, Ernst: An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New York: Doubleday & Company 1944, p.43.

45 Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache. Darmstadt: Primus 1997, p.51.

46 Ibid.

47 Ibid., p.48.

48 Cassirer, Ernst: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, p.220 – zitiert nach Daniel, Ute: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, p.96; Zur Kulturtheorie Cassirers cf. den Beitrag von Katalin Teller im vorliegenden Band.

Realität zu stoßen. Sie ist „Energia“, die sich „in der Fähigkeit gewisser sprachlicher, auditiver und visueller Spuren [manifestiert], kollektive physische und mentale Empfindungen hervorzurufen und diese zu gestalten und zu ordnen“.⁴⁹ Die Texte und das Theater sind Bestandteile jener gesellschaftlichen Realität, die sich ihrerseits auch nur als „ein subtiles, schwer fassbares Ensemble von Tauschprozessen, ein Netzwerk von Wechselgeschäften, [als] ein Gedränge konkurrierender Repräsentationen, eine Verhandlung zwischen Aktiengesellschaften“⁵⁰ – als ein Text sondergleichen in Szene setzt. Diese Alleinherrschaft von Repräsentationalität wird nicht nur auf der horizontalen Ebene der Gesellschaft, sondern auch auf der vertikalen der Geschichte geltend gemacht. Zwischen dem Heute und dem Damals setzt sich die Zirkulation sozialer Energie über Textspuren ebenfalls durch. Die „Geisterbeschwörung“⁵¹ historischer Analyse wird durch den Chiasmus „der Geschichtlichkeit von Texten und der Textualität von Geschichte“⁵² gesichert. Der Zugang zur Geschichte ist nur über Spuren möglich, und das auch nur dann, wenn man die „komplexe, unvermeidliche und entscheidend wichtige Verflechtung unserer eigenen literarischen Normen und Interessen mit denen, die die Textspuren der Vergangenheit geformt haben“,⁵³ berücksichtigt. In der Literaturgeschichte geht es folglich

immer um die Beziehung zwischen den Bedingungen, die das literarische Werk für diejenigen, die es schufen, möglich machten, und den Bedingungen, die es für uns selbst möglich machen. Insofern ist Literaturgeschichte immer die Geschichte der Möglichkeit von Literatur.⁵⁴

Der Text der Kultur erhält damit eine temporale Verlängerung und durch diese seine höchste Ausdehnung.⁵⁵

49 Greenblatt, Stephen: Die Zirkulation sozialer Energie. Aus d. Amer. v. Robin Cacett. In: Ders.: Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance. Frankfurt/M.: Fischer 1993, p.15.

50 Ibid., p.16.

51 Greenblatt, Stephen: Was ist Literaturgeschichte? Aus d. Engl. v. Reinhard Kaiser u. Barbara Naumann. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, p.9-50, hier p.40.

52 Montrose, Louis A.: Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur. In: Baßler, Moritz (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. Tübingen; Basel: Francke 2001, pp.60-93, hier p.67.

53 Greenblatt 2000, pp.28-29.

54 Ibid., p.29.

55 Damit ist der Einwand aus dem Weg geräumt, dem New Historicism gehe es in erster Linie um eine synchrone Öffnung von Text und Kontext. Derlei Bekundungen der New Historicists sind gegen die monologische Literaturgeschichte gerichtet. Cf. Montrose 2000, p.63. – Zu bemerken ist darüber hinaus, dass die ‚Textualität‘ nur eine von mehreren konkurrierenden neuhistoristischen Denkfiguren (wie z.B. ‚Energie‘ und ‚Stimme/Hören‘) ist.

Den angeführten Cassirerschen sowie neuhistoristischen Argumentationen wohnt offensichtlich eine ausgeprägte Text- und Gewebemetaphorik inne.⁵⁶ Die Vorstellung, schreiben Gerhard Neumann und Sigrid Weigel auf diese Metaphorik rekurrend,

daß es sich bei einer solchen Bestimmung buchstäblich um einen ‚Kontext‘ handelt, bedeutet, daß die so definierte kulturelle Wirklichkeit sich in der Tat als ein Text auffassen [läßt], der in einem durch die Gesellschaft und ihre Mitglieder gebildeten Raum ein Gewebe ausmacht, das [...] durch Sprache, Handeln, Symbolbildungen und Artefakte, namentlich aber durch einander stützende wie einander widerstrebende Codes, durch Rede-, Schreib- und Bildordnungen, allererst gesellschaftliche Wirklichkeit erzeugt.⁵⁷

Das Tautologische dieser Formulierung (‚Text als Gewebe‘) beleuchtet zugleich den seltsamen Nebeneffekt der nach diesem zweiten Typ des Metaphernverständnisses hypostasierten Alleingültigkeit beziehungsweise metaphorischen Eindeutigkeit der textualisierten Kultur. Die Metapher des ‚kulturellen Textes‘ wird in diesem Gebrauch gleichsam remetaphorisiert, an ihre Herkunft erinnert. Genauer gesagt, es ist das hypothetische, ‚eingeschmolzene‘ Wörtliche der kulturellen Textmetapher, das hier remetaphorisiert wird: ‚der Text‘ wird wieder einmal zum Gewebe, wodurch im Umkehreffekt das Metaphorische der Metapher (der Kultur-Text) wiederum „reifiziert“,⁵⁸ konkretisiert wird. Durch diese Konkretisierung wird ihm jedoch gleichsam der übertragene Sinn genommen: wenn der Text Gewebe ist, wieso könnten denn die Kultur und die Gesellschaft nicht *textus* sein, ohne mit dem semiotischen Textbegriff zu tun haben zu müssen? Die Metapher des ‚kulturellen Textes‘ erweist sich als allzu treffend auf die Kultur und die Gesellschaft, sie trägt gewissermaßen zu wenig zu deren Veranschaulichung bei; es ist umgekehrt das „Menschengeflecht“⁵⁹ – wie Norbert Elias es nannte –, das mit Neuigkeiten aufwartet, indem es den kulturellen Textbegriff an seine „sehr fest[e] und zugleich sehr elastisch[e]“⁶⁰ Herkunft als „Verflechtungsfigur“⁶¹ erinnert.

56 Cf. Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur. In: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Aus d. Amer. v. Brigitte Luchesi u. Rolf Bindemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, pp.7-43, hier p.9.

57 Neumann, Gerhard / Weigel, Sigrid: Literaturwissenschaften als Kulturwissenschaft. In: Dies. 2000, pp.9-16, hier p.11.

58 Kurz 1993, p.19; zum Problem cf. noch den Beitrag von Katalin Teller im vorliegenden Band.

59 Cf. Elias 1994, p.76.

60 Ibid.

61 Ibid., p.45.

3. ENERGIE UND VERDOPPELTE REFERENZ – METAPHORISCHE DIFFERENZIALITÄT

Der dritte Typ des Verständnisses der kulturellen Textmetapher vermittelt gewissermaßen zwischen den eindeutigen Unterscheidungen des ersten Typs, für dessen Vertreter die Verknüpfung von Text und Kultur *höchstens* als eine metaphorische vorstellbar war, und den zweideutigen Übereinstimmungen des zweiten Typs, in dessen Fall die Gleichsetzung von Text und Kultur im Endeffekt die semiotische Relevanz der Metapher in Frage stellte. Im dritten Typ wird auf das kritische Potential des Kulturbegriffs gesetzt, ohne dass sich Kultur dabei als Bewusstsein, Reflexion oder Beobachtungsinstanz von ihrem Gegenüber, ihrem Anderen abheben würde.⁶² Der Akzent wird hier darauf gesetzt, dass Kultur mehr Tätigkeit als Objektivation, mehr Prozess als Produkt ist. Die Beweglichkeit von Kultur wird sowohl in Cassirers als auch in Greenblatts Ansatz mit einem Begriff von ‚Energie‘ in Verbindung gebracht, die „sich nur indirekt durch ihre Auswirkungen feststellen“⁶³ lässt. Der Philosophie der symbolischen Formen liegt die Vorstellung zugrunde, dass es „eine selbständige Energie des Geistes“ ist, „durch die das schlichte Dasein der Erscheinung eine bestimmte ‚Bedeutung‘, einen eigentümlichen ideellen Gehalt empfängt“;⁶⁴ dass „aller Inhalt der Kultur [...] eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung“⁶⁵ hat. Am treffendsten lässt sich dieses ‚energetische‘ Modell von Kultur aber in Jacob Burckhardts Drei-Potenzen-Lehre nachweisen. Danach wird Kultur bestimmt als „die ganze Summe derjenigen Entwicklungen des Geistes, welche spontan geschehen und keine universale Zwangsgeltung in Anspruch nehmen“.⁶⁶ Die Kultur ist diejenige Kraft, die „unaufhörlich modifizierend und zersetzend“ auf den Staat und die Religion als „die beiden stabilen Lebenseinrichtungen“⁶⁷ und Kräfte einwirkt. Sie ist ein „millionengestaltige[r] Proceß“,⁶⁸ „die Welt des Beweglichen und Freien“.⁶⁹ Wenn sich durch sie „das Naive und Racenmäßige (Thun) in reflectiertes Können umwandelt“, dann auch „in ihrem letzten und höchsten Stadium, in der Wissen-

62 Zum Thema eines konfliktuösen sowie dynamischen Kulturbegriffs cf. die Beiträge von Helga Mitterbauer und Wolfgang Müller-Funk im vorliegenden Band.

63 Greenblatt 1993, p.15.

64 Cassirer 1997, p.9.

65 Ibid., p.11.

66 Burckhardt, Jacob: Über das Studium der Geschichte. Der Text der ‚Weltgeschichtlichen Betrachtungen‘ auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften hg. v. Peter Ganz. München: C.H. Beck 1982, p.276.

67 Ibid.

68 Ibid.

69 Ibid., p.173.

schaft und speciell in der Philosophie: [nur E.H.] in *bloße* Reflexion.“⁷⁰ Die Kultur ist selbst als historische Institution der Reflexion „ein beständiges Hin und Her Wogen“⁷¹ ihrer einzelnen Gebiete, welche sich „[i]nnerhalb der Cultur verdrängen, ersetzen und bedingen“.⁷² Als Reflexion ist Kultur nach diesem Verständnis selbst in ihrer institutionalisierten Form ein *Reflektieren* – nicht ein Medium von Reflexion, sondern Reflexion *par excellence*, in der sie selbst für sich selbst unbeherrschbar existiert. Sie ist wie das „Spiel des Lichtes“, „das Hin und Her einer Bewegung“, die „kein Ziel [hat], in dem sie endet, sondern [...] sich in beständiger Wiederholung [erneuert].“⁷³

Sarkastisch, aber treffend in diesem Zusammenhang schreibt Eagleton, dass die Kultur „weder das reine Andere der Gesellschaft noch (wie bei ‚Zivilisation‘) mit ihr identisch [ist], sondern [...] den historischen Fortschritt gleichzeitig mit dem Strich und gegen den Strich [bürstet]“. Die Kultur ist „nicht irgendeine vage Phantasie künftiger Erfüllung, sondern ein System von Kräften, die von der Geschichte hervorgebracht werden und wie Hefe in ihr wirksam sind.“⁷⁴ Ungeachtet seiner bereits zitierten Einschränkungen der Kompetenz der Kultur plädiert auch Dirk Baecker für einen Kulturbegriff, „der auf Diskontinuität, Heterogenität und Differenz abstellt“,⁷⁵ und demzufolge Kultur als „Kontinuum der Diskontinuierung“⁷⁶ verstanden wird. „Das Unbehagen der Kultur ist das Ungenügen an der Binarität“,⁷⁷ Kultur ist das jeweilige Dritte, das „tertium datur als Einspruch gegen alles, was diese Gesellschaft in die Form des Entweder-Oder zu bringen können glaubt“.⁷⁸ Die Kultur ist als kritisches Potential „ebenso fröhlich wie unglücklich“,⁷⁹ fröhlich in ihrer Drittstellung zu den Binaritäten, und unglücklich, indem sie sich „nur als Einwand gegen sich selbst kontinuieren“⁸⁰ kann. Als Selbstreferenz der Gesellschaft wird sie unweigerlich sich selbst zur Fremddferenz.

Wie das Wissen über die symbolischen Formen selbst symbolisch ist, ist auch das Wissen der beziehungsweise über die Kultur immer ein kulturelles Wissen. Dessen Beweglichkeit und Unbeständigkeit geht mit Spaltungen einher und veranlasst dazu, den Begriff der Kultur auf einen unaufhörlichen Differenzierungs-

70 Ibid., p.276 – Hervorhebung E.H.

71 Ibid., p.280.

72 Ibid. – Hervorhebung weggelassen E.H.

73 Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Bd. 1. Tübingen: Mohr 1986, p.109.

74 Eagleton 2001, p.36.

75 Baecker, Dirk: Der Einwand der Kultur. In: Ders. 2001, pp.98-111, hier p.99.

76 Ibid.

77 Ibid., p.107.

78 Ibid., p.106.

79 Ibid., p.109.

80 Ibid.

prozess, auf die *Bewegung der Différance* zu beziehen. Als letztere kann man sie nun aber auch in einem für die kulturelle Textmetapher konstitutiven *semiotischen* Modell erfassen. Auf semiotischer Grundlage steht am überzeugendsten Homi K. Bhabha für einen Kulturbegriff ein, in dem die Reflexe der Kultur in den „Äußerungsprozeß“⁸¹ kultureller Differenzierung übersetzt werden. „Kulturelle Differenz“ ist in Bhabhas Ansatz in Abhebung von den Festgelegtheiten der „kulturellen Diversität“⁸² jene ambivalente Selbigkeit, die immer im Entstehen und am Vorübergehen ist. Die kulturelle Differenz ist nicht die Artikulation von etwas, sondern das Ereignis der Artikulation selbst. Die Kultur wird dank dieser gleichermaßen semiotischen wie differenziellen Bestimmung zum Erfahrungsfeld dessen, dass

[d]as ‚Wahre‘ [...] immer die Kennzeichen der Ambivalenz seines Entstehungsprozesses selbst [an sich trägt] und [...] immer erst durch die Produktivität der Bedeutungen herausgebildet [wird], die in medias res, im Akt der Auseinandersetzung selbst, im Rahmen einer Verhandlung (statt nur einer Verneinung) entgegengesetzter und antagonistischer Elemente Formen des Gegenwissens konstruieren.⁸³

Auf diesen Kulturbegriff trifft Bhabhas Lieblingsformulierung zu, derzufolge die Kultur „weder Eines noch das Andere, sondern etwas anderes daneben, dazwischen“⁸⁴ ist, der ständige Einwand auch gegen sich selbst, ein differierendes Gegenwissen, das die eine Wahrheit ersetzt.

Sucht man nun die Metapher des ‚kulturellen Textes‘ im Spielfeld der semiotischen Differenzialität auf, so findet sie sich keineswegs als Herrschaftsfigur einer kulturalisierenden Hegemonie wieder. Vielmehr bleibt ihr das auch gegen sich selbst gerichtete, sich selbst verdoppelnde, supplementierende ‚Gegenwissen‘ der Kultur eingeschrieben. „In diesem supplementären Raum der Verdoppelung – nicht der Pluralität –, in dem das Bild [gleichermaßen E.H.] Präsenz und Stellvertreter ist“,⁸⁵ wird jene innere Spannung des ‚kulturellen Textes‘, die sich in seiner Eindeutigkeit im zweiten Typ der Deutungen der kulturellen Textmetapher zeigte, zum produktiven Faktor. Nach Paul Ricœurs Konzept der lebendigen Metapher besteht der „Spannungs“-Charakter der metaphorischen Wahrheit“⁸⁶

81 Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Aus d. Amer. v. Michael Schiffmann u. Jürgen Freudl. Tübingen: Stauffenburg 2000 (Stauffenburg Discussion 5), p.51.

82 Ibid. p.50.

83 Ibid., p.34.

84 Ibid., p.327.

85 Ibid., p.230.

86 Ricœur, Paul: Die lebendige Metapher. Aus d. Franz. v. Rainer Rochlitz. München: Fink 1986, p.251.

darin, dass die „semantische Innovation“ des metaphorischen Vergleichs nicht zu trennen ist von einer verwirrenden „Drehung“ zwischen dem Wörtlichen und dem Metaphorischen. Der metaphorische Vergleich konstituiert eine semantische Beziehung und schränkt gleichzeitig deren Geltung ein: „Das ‚Ähnliche‘ bleibt [nämlich E.H.] hinter dem ‚Selben‘ zurück.“⁸⁷ Der metaphorische „Bedeutungsgewinn“, so Ricœur, bleibt in einem Konflikt „zwischen dem ‚Identischen‘ und dem ‚Differenten‘ befangen“.⁸⁸ Was Bhabhas Supplementaritätsformel zufolge „das fast, aber doch nicht ganz dasselbe“⁸⁹ ist, erscheint in Ricœurs Konzept als die Einsicht, an die die Metapher nicht aufhört zu erinnern, dass das „Sein-wie“ des metaphorischen Vergleichs zugleich „sein und nicht sein“⁹⁰ heißt. Zur Lebendigkeit der Metapher bedarf es dieser beunruhigenden Fast-Identität des Vergleichenen.

Auch das Beunruhigende in der Metapher des ‚kulturellen Textes‘ besteht darin, dass hier fast, aber doch nicht ganz die selben Sachen miteinander verglichen werden. Die Kultur ist Text genug, um keine Probleme mit der Frage des *tertii comparationis* zu bekommen. Andererseits ist sie doch nicht ganz dasselbe wie ein Text. Völlige Deckungsgleichheit, Identität von Wörtlichem und Metaphorischem wäre im Sinne Ricœurs jedoch ohnehin nur ein Hindernis der Lebendigkeit der Metapher. Soweit ist also die Lebendigkeit des ‚kulturellen Textes‘ gesichert. Gleichwohl hat es mit ihr darüber hinaus auch eine besondere Bewandnis. Die ohnehin konstitutive Spannung der metaphorischen Wahrheit wird hier nämlich zusätzlich – supplementär – dadurch gesteigert, dass die Kultur mehr Text ist, als sie es nicht ist – dass das Wörtliche und das Metaphorische wirklich nur um ein Haar nicht völlig das Selbe sind. Denn das semiotische Gewebe der Kultur ist nach dieser Metapher gewiss nicht ‚Texte‘, und gewiss mehr ‚Text‘ als textartig. Der Akzent liegt auf der Kopula und nicht auf einem vergleichenden und zugleich Distanz schaffenden ‚Wie‘. Dadurch fallen Kultur und Text zusammen und stoßen sich zugleich ab, wie gleiche magnetische Pole. Die Kultur ist so sehr Text, dass die lebendige Metapher daher in diesem Fall auch zu einer missglückenden Metapher gerät. Zu sagen, ‚die Kultur sei Text‘ heißt beinahe soviel, als wenn man im Sinne des Fehlerkatalogs der antiken Rhetorik etwa sagen würde, „Der Tiger war ein Löwe im Kampf“.⁹¹

Diese zusätzliche semantische Spannung, diesen Überschuss von Lebendigkeit würde ich allerdings von der Tatsache der Zusätzlichkeit her erklären. Der hierzu notwendige argumentative Salto mortale, zu dem man sich immerhin von der

87 Ibid., p.275.

88 Ibid.

89 Bhabha 2000, p.126.

90 Ricœur 1986, p.290.

91 Kurz 1993, p.15.

Metapher veranlasst fühlt, lautet so, dass die Spannung dieses ‚Mehr als Weniger‘ des ‚kulturellen Textes‘ die Innovation der Ricœurschen Metapher übertreibt, verdächtig macht, verdoppelt, supplementiert durch Nicht-Innovation, Defekt und Inkompetenz. Nach diesem dritten Typ des Verständnisses der kulturellen Textmetapher entledigt sich diese auch der – soeben unternommenen – wohlwollenden hermeneutischen Deutung ihrer spannungsgeladenen Funktionabilität. Spannung lässt sich in diesem Fall nicht oder nicht direkt auf Nützlichkeit abklopfen. Dafür wird der ‚kulturelle Text‘ anstelle der textuellen Beschaffenheit, der *Strukturalität* der Kultur zur Metapher von deren *Unzugänglichkeit*. Die Textualitätsmetapher verwandelt sich zur Lesbarkeitsmetapher, zur Metapher der beunruhigenden Unabschließbarkeit der Erkenntnisprozedur. Sie wird zur Metapher einer proteischen (subversiven, destruktiven, diskontinuierlichen) Kultur, die „ein [indefinites E.H.] Prozeß der Übersetzung und Übertragung von Bedeutung“⁹² ist. Insofern kann man den ‚kulturellen Text‘ die Metapher einer Metapher nennen. Denn in ihr wird das Metaphorische nicht bedeutet, sondern regelrecht vollzogen.

Hat der erste Typ des Metaphernverständnisses es nicht erlaubt, dass eine Metapher das Reale (auch) der Kultur verdunkelt, und der zweite Typ dazu beigetragen, dass die Kultur auf ihre Metapher einen Schatten wirft, so sind im aporetischen Halbdunkel des dritten Typs sowohl Metapher als auch Kultur gut aufgehoben. Wenn die drei Typen in ihrem wissenschaftlichen Meinungscharakter auch als gleichberechtigt zu betrachten sind, so sind sie doch in Bezug auf die Metaphorizität (und die Effektivität) der Metapher von unterschiedlichem Wert. Während der ‚kulturelle Text‘ durch die ersten zwei unmittelbar oder mittelbar als Metapher außer Kraft gesetzt wird, bleibt er im Fall des dritten Typs – in dessen Unzugänglichkeit wie Unzulänglichkeit – erst recht als solche *in Kraft*.

Schließlich ist es vielleicht auch kein Zufall, dass gerade in diesem dritten Typ des Metaphernverständnisses die postkoloniale Erfahrung der kulturellen Differenzen zur Sprache gekommen ist. Denn wo könnten die – kulturellen und die theoretischen, die metaphorischen und die wortwörtlichen – Differenzen am besten zum Vorschein kommen, wenn nicht dort, wo – wenn nicht in den Tropen, so doch in der Übertragung des poetischen Ortes einer Trope – der Löwe dem Tiger begegnet?

92 Bhabha 2000, p.40.

PICTURA INTER/TEXTA: BILD-VERWANDLUNGEN IN TEXT

Die Töchter des Minyas sitzen am Abend beisammen zur gemeinsamen Webarbeit. Das schlechte Gewissen plagt sie, denn im Grunde sollten sie mit den anderen zu Ehren des neuen Gottes Dionysos ein Fest feiern. Um sich die Zeit zu verkürzen und um die innere Bangigkeit zum Verstummen zu bringen, beginnen sie, einander Geschichten zu erzählen. Sprech- und Webrhythmus stehen im Einklang, munter entstehen miteinander die verschlungenen Gebilde von gewobenem Bildtext und erzählten Bildwelten. Mitten in die Erzählung und die Arbeit aber bricht die ‚Realität‘ ein: Wollfäden werden zu Weinranken, das erstorbene Holz der Webstühle treibt Sprösslinge hervor, und das Wollgewebe wird zum Blättergewirr. Verursacher der wunderbaren Verwandlung, die auch vor den Frauen nicht Halt, sondern sie zu ewigen Nachtgeschöpfen macht, sie in Fledermäuse verwandelt, ist Dionysos.

Die Geschichte entstammt den *Metamorphosen* Ovids, und ich nehme sie zum Anlass, einiges über ‚Intertextualität‘ wie ‚Intermedialität‘ und – setzen wir im Sinne des Gesetzes von der dreigliedrigen Steigerung noch eine Komponente hinzu – über ‚Intermundalität‘ zu sagen. Auch Hans George Ruprecht greift für seinen Beitrag *The Reconstruction of Intertextuality*¹ auf den ‚Gottvater‘ der Intertextualität, Ovid, zurück. Er wählt eine andere Erzählung, die zu obigem Exemplum allerdings in kategorialer Verwandtschaft steht: die Erzählung von den beiden Webmeisterinnen Minerva und Arachne.

[...] [O]ne could say, [...] because the *hedera* is sacred to Bacchus (and hence to Dionysus the patron of ritual ecstasy, drama and the *carnelevarium*), that the meta-intertextual discourse tends to be ‚flowerly‘ intertwined with the conceptual circumlocutions for its very loquacity. Its semantic ambiguities [...] in relation to the intertextual process per se connect with the focus on the ‚edges‘ and the ‚borderline‘ phenomena (affinities, resemblances, contrasts, shades of difference, et cetera) of the meaning productive process.

This can be illustrated in terms of an emblematic motto taken from Ovid's *Metamorphoses* (lib. VI, v. 127). It stands by reference to Arachne's weaving skills to intertextual practice in general.²

Die Praxis des *intertextum*, der Verflechtungsfigur oder des verflechtenden Ornaments verweist nicht nur „to the borderline phenomena of closure“,³ sondern

1 Ruprecht, Hans George: *The Reconstruction of Intertextuality*. In: Plett, Heinrich F. (Hg.): *Intertextuality*. Berlin, New York: de Gruyter 1991 (Research in text theory 15), pp.60-134.

2 Ibid., p.61.

3 Ibid.

**BUDAPESTER STUDIEN
ZUR
LITERATURWISSENSCHAFT**

Herausgegeben von Magdolna Orosz

Band 3



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Endre Hárs
Wolfgang Müller-Funk
Magdolna Orosz
(Hrsg.)

Verflechtungsfiguren

Intertextualität und Intermedialität
in der Kultur Österreich-Ungarns



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Das Buch erscheint mit Unterstützung
der Stiftung Pro Renovanda Cultura Hungariae,
des Austrian Science and Research Liaison Office Budapest
und der Plattform für MOE-Forschung „Kakanien revisited“.



Pro Renovanda Cultura Hungariae

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISSN 1617-903X
ISBN 3-631-50878-6

© Peter Lang GmbH
Europäischer Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2003
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 5 7

www.peterlang.de

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	7
---------------	---

I. THEORIEN

Endre Hárs: Der ‚kulturelle Text‘. Über die Anwendbarkeit einer Metapher	13
Ursula Reber: Pictura inter/Texta: Bild-Verwandlungen in Text	31
Magdolna Orosz: „Das Gedächtnis des Textes ist seine Intertextualität“ – Intertextualität in der Literatur der Jahrhundertwende	49

II. TEXTUREN

Katalin Teller: „Nicht nur die Sprache denkt uns vor“. Remotivierung und Visualisierung des sprachlichen Zeichens in Rilkes <i>Aufzeichnungen</i> des Malte Laurids Brigge	69
Wolfgang Müller-Funk: Landnahme und Schiffbruch: Carl Schmitt, Theodor Herzl, Joseph Roth. Eine Forschungsskizze	79
Márta Horváth: Das Gewebe des Gemeinwesens und die Gestalt des Menschen. Zu Nietzsche und Musil	97
Malcolm Spencer: ‚Vater, Gottvater, Landesvater‘: Vaterfiguren bei Robert Musil und Joseph Roth	113

III. MEDIEN

Peter Plener: „Selbstversenken in purpurne Schatten“. Visualität und Literatur um 1900	123
Márta Baróti-Gaál: Hofmannsthals <i>Der Tod des Tizian</i> als intermedial orientiertes Netzwerk	149

Csongor Lőrincz: Die Poetik der Medialisierung im Ästhetizismus (Hofmannsthal und Babits)	160
--	-----

IV. TRANSFER

Helga Mitterbauer: Überall und nirgendwo. Kulturvermittler als hybride Akteure im Dritten Raum.....	189
Amália Kerekes – Alexandra Millner: Was ist das „Ins Heu gehen“? Ansätze zur Übersetzungspolitik in der deutschsprachigen Presse der Doppelmonarchie	207

VORWORT

Die Literaturwissenschaft – und nicht nur sie – erlebt seit Ende der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts eine Konjunktur neuer, die Grenzen der Disziplin überschreitender Fragestellungen. Dies bedeutet eine umfangreiche Neuorientierung nicht nur im Hinblick auf ihre Theorien beziehungsweise Methoden, sondern auch auf ihre Gegenstandsbestimmungen und Zielsetzungen und sprengt damit den Rahmen einer ‚althergebrachten‘ Methodendiskussion. Es ist wiederholt von „Wenden“ die Rede; alte und neue Begriffe sind aufgetaucht, unter ihnen auch das Label ‚Kulturwissenschaft(en)‘, das, ob akademisch oder publizistisch, als „Modernisierungsschiffre“¹ eingesetzt wird. Die ‚Kulturwissenschaften‘ (in Pluralform), heißt es, sollen angeborene Probleme der ‚Geisteswissenschaften‘ lösen, ja sie mit neuen Inhalten und Sinn aufladen. Dieser Vorsatz ist nicht ohne konstitutive ‚Verwicklungen‘ umzusetzen. „Der [...] Grund, warum es eine Einheit der Geisteswissenschaften nicht mehr geben kann, auch und gerade nicht nach ihrer Transformation in Kulturwissenschaften“, schreiben Hartmut Böhme und Klaus R. Scherpe, „liegt in ihrem unausweichlichen Diskurscharakter“, in ihrem „sich vervielfältigenden, ja streitenden Auseinanderlaufen [...]“. Wissenschaftskultur und Diskursivität koinzidieren – wodurch der Streit zum Normalen, die Einheit zum Sonderfall wird.“² Signifikanter jedoch, als diese Deklaration einer ‚entropischen‘ Philosophie, einer für die Erkenntnis konstitutiven ‚Verwicklung‘ von (Kultur- und Menschen-)Wissenschaften, gibt sich in den Diagnosen neuerer Entwicklungen im Bereich der Humanwissenschaften die Verlagerung der Aufmerksamkeit von der Disziplinarität von Wissenschaft auf die Konstruktivität der Wissensgestaltung beziehungsweise -handhabung. Diese kann weniger aus den alten Diskussionsschemata natur- und geisteswissenschaftlicher Kontroversen als vielmehr aus der Selbstbesinnung der Disziplin auf Sinn und Funktion der eigenen Tätigkeit abgeleitet werden. Forschungsgegenstand und -aktivität werden in der kulturwissenschaftlichen Perspektive mit Vorliebe als etwas Bewegliches, Proteisches ‚anthropologisiert‘ oder ‚kulturalisiert‘ –,³ dessen *Medien* Wissenschaften sind. Wo diese zunehmend als Kultur(en) beziehungsweise als Bestandteile von Kultur betrachtet werden, wo die Beobachterposition einer endgültigen performativen Inklusion erliegt, unterläuft die kulturwissenschaftliche Orientierung

1 Böhme, Hartmut / Matussek, Peter / Müller, Lothar: Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek: Rowohlt 1999, p.19.

2 Böhme, Hartmut / Scherpe, Klaus R. (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek: Rowohlt 1996, pp.9-10.

3 Cf. Iser, Wolfgang: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, p.12.